

- Мошкова М.Г.** Памятники прохоровской культуры. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 56 с. – (САИ; Вып. Д1-10).
- Новгородова Э.А.** Древняя Монголия. – М.: Наука, 1989. – 383 с.
- Новиков А.В.** Собаки в мировоззрении и ритуальной практике древнего населения лесостепной и южно-таежной зон Западной Сибири // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2001. – № 1. – С. 72–83.
- Оборин В.А.** Древнее искусство народов Прикамья. – Пермь: Кн. изд-во, 1976. – 190 с. – (Пермский звериный стиль).
- Оборин В.А., Чагин Г.Н.** Чудские древности Рифея. – Пермь: Кн. изд-во, 1988. – 182 с. – (Пермский звериный стиль).
- Очир-Горяева М.А.** Нашивные бляшки древних кочевников Поволжья // Петербургский археологический вестн. – 1993. – № 6. – С. 35–37.
- Оятева Е.И.** Искусство Прикамья по материалам художественной металлической пластики. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2003. – 128 с.
- Подольский М.Л.** Овладение бесконечностью (опыт типологического подхода к окуневскому искусству) // Окуневский сборник. – СПб.: Петро-РИФ, 1997. – С. 168–201.
- Прошлое Урала в фотографиях:** Каталог фотоархива ИИМК РАН. – Екатеринбург: Виролл ЛТД, 1993. – 191 с.
- Равич И.Г.** Некоторые типы горячекованных зеркал сарматского времени и их технические особенности // Археология и естественнонаучные методы. – М.: Изд-во Ин-та археологии РАН, 2004. – С. 12.
- Савинов Д.Г.** К вопросу о хронологии и семантике изображений на плитах оград тагарских курганов (по материалам могильников у горы Туран) // Южная Сибирь в скифо-сарматскую эпоху. – Кемерово: Изд-во Кемер. гос. ун-та, 1976. – С. 57–72.
- Смирнов А.П.** Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья. – М.: Изд-во АН СССР, 1952. – 274 с. – (МИА; Вып. 28).
- Смирнов К.Ф.** Сарматы и утверждение их политического господства в Скифии. – М.: Наука, 1984. – 184 с.
- Сокровища Приобья:** Каталог выставки. – СПб.: Формика, 1996. – 227 с.
- Спицын А.А.** Древности Камской чуди по коллекции Теплоуховых. – СПб.: [Тип. В. Безобразова и К°], 1902. – 110 с. – (Материалы по археологии России; № 26).
- Спицын А.А.** Шаманские изображения // Зап. Отд-ния рус. и славян. археол. Имп. Рус. археол. об-ва. – 1906. – Т. 8, вып. 1. – С. 29–145.
- Таиров А.Д.** К вопросу о савромато-сарматских миграциях в лесостепное и степное Обь-Иртышье // Комплексные исследования древних и традиционных обществ Евразии. – Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2004. – С. 50–54.
- Троицкая Т.Н., Новиков А.В.** Верхнеобская культура в Новосибирском Приобье. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1998. – 152 с.
- Тыликowa Е.И., Бауло А.В.** Древности Нижнего Приобья в фондах Овгортского краеведческого музея // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2001. – № 1. – С. 127–134.
- Угорское наследие:** Древности Западной Сибири из собраний Уральского университета. – Екатеринбург: Внешторгиздат, 1994. – 159 с.
- Усть-Полуй:** I век до н.э.: Каталог выставки. – Салехард; СПб.: Kella, 2003. – 76 с.
- Федорова Н.В.** Торевтика Волжской Болгарии: Серебряные изделия X–XIV вв. из зауральских коллекций // Тр. Камской археол.-этногр. экспедиции. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2003. – Вып. 3. – С. 138–153.
- Фролов Я.В.** К вопросу о проявлениях изобразительных традиций скифо-сибирского звериного стиля в художественном бронзовом литье населения Приобья в эпоху железа // Исторический опыт хозяйственного и культурного освоения Западной Сибири: Сб. науч. тр. – Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2003. – Кн. 1. – С. 210–220.
- Хазанов А.М.** Генезис сарматских зеркал // СА. – 1963. – № 4. – С. 58–71.
- Чемякин Ю.П.** Гравировки на металлических изделиях эпохи раннего железа Западной Сибири // Обские угры: Материалы II Сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири”. – Тобольск; Омск: Изд-во Ом. гос. ун-та, 1999. – С. 264–265.
- Чемякин Ю.П.** Святылище кулайской культуры на Барсовой горе // Святылища: археология ритуала и вопросы семантики. – СПб.: Изд-во СПб. гос. ун-та, 2000. – С. 155–159.
- Чернецов В.Н.** Бронза усть-полуйского времени // МИА. – 1953а. – Вып. 35: Древняя история Нижнего Приобья. – С. 121–178.
- Чернецов В.Н.** Усть-полуйское время в Приобье // МИА. – 1953б. – Вып. 35: Древняя история Нижнего Приобья. – С. 221–241.
- Чиндина Л.А.** Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1984. – 254 с.
- Шмидт А.В.** К вопросу о происхождении пермского звериного стиля // Сб. МАЭ. – 1927. – Вып. 6. – С. 125–164.
- Шульга П.И.** Могильник скифского времени Локоть-4а. – Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2003. – 203 с.
- Эпоха бронзы лесной полосы СССР.** – М.: Наука, 1987. – 471 с.
- Яценко С.А.** Культурные контакты финно-угорских и иранских народов древности (Сапоговский клад как культурно-исторический памятник) // Этнокультурные доминанты в культуре и искусстве народов Урало-Поволжья. – Ижевск: Изд-во Удмурт. гос. ун-та, 2000. – С. 99–115.
- Ghirshman R.** The Art of Ancient Iran. – N.Y.: Golden Press, 1964. – 440 p.

Материал поступил в редколлегию 16.02.05 г.

ДИСКУССИЯ

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ПЕРВОБЫТНОГО ИСКУССТВА

УДК 903.27

И.Н. Швец

*Институт археологии им. А.Х. Маргулана МОН РК
пр. Достык, 44, Алматы, 050100, Республика Казахстан
E-mail: schwezi@mail.ru*

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОГО СОСТОЯНИЯ ИЗУЧЕНИЯ НАСКАЛЬНОГО ИСКУССТВА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Введение

Изучение наскальных изображений является важным составным элементом в реконструкции и описании образа жизни, верований, мифологических и эстетических воззрений древних людей. Для истории культуры народов Центральной Азии, где огромный период истории был бесписьменный, этот источник, наряду с другими, поистине бесценный.

Петроглифика получила интенсивное развитие в бывших советских республиках в послевоенные годы, когда местонахождения наскальных рисунков вместе с другими памятниками включались в реестр археологических объектов. Именно в этот период петроглифы, привлёкшие внимание еще дореволюционных исследователей, становятся темой специальных изысканий. Начиная с 70-х гг. прошлого столетия создаются специализированные отряды и экспедиции, изучающие многочисленные скопления наскальных рисунков. Полученная в результате этих работ информация подтвердила наличие богатейшей провинции изобразительного искусства в Центральной Азии, где представлены разновременные пласты художественного творчества прошлого. В западной литературе данный факт до сих пор не получил должного отражения. Так, на карте памятников первобытного искусства “первостепенной значимости” Центрально-Азиатский регион представлен только двумя пунктами [Anati, 1991, S. 16; 1997, S. 36–37, 56–57]. Сложившаяся ситуация явилась следствием исторических и языковых проблем, существовавших на протяжении ряда десятилетий между западными и советскими археологическими школами [Франкфор, Якобсон, 2004, с. 54].

В изучении изобразительной деятельности актуальнейшими были и остаются вопросы хронологии и интерпретации сюжетов, документирования местонахождений петроглифов. Обращение к ним составляет значительную часть историографии темы [Шер, 1980; Самашев, 1992; Lorblanchet, 1997; Рогожинский, Хорош, Чарлина, 2004; Молодин, 2004]. Ряд аспектов изучения изобразительного творчества Центральной Азии был рассмотрен в статье А.-П. Франкфора и Э. Якобсона [2004, с. 53–79]. Некоторые выводы авторов вызывают неоднозначную реакцию и желание вступить в полемику.

Проблема документирования памятников наскального искусства

Петроглифы как никакой другой археологический объект подвержены антропогенному и природному разрушению. В связи с этим возрастает необходимость комплексного, не основанного на личных научных интересах изучения и публикации образцов древнего искусства, которые могут быть уже недоступными для последующих поколений.

Формы и структура документации местонахождений петроглифов были разработаны рядом авторов [Шер, 1980; Франкфор, Якобсон, 2004; Рогожинский, Хорош, Чарлина, 2004]. Предложенные методы находятся еще в стадии апробирования и не приняты в научном мире как стандартная система. Анализ исследовательской литературы подтверждает, что уже начиная с презентации памятника наблюдается несоответствие используемых терминов. Так, английский термин “site” – “местонахождение” [Франкфор, Якоб-

сон, 2004, с. 59] применяется в русскоязычной литературе не только к территории, на которой были обнаружены петроглифы, но собственно к любому сосредоточению наскальных рисунков. В дальнейшем при описании того или иного местонахождения уточняются его характеристики – количество рисунков, их протяженность, концентрация на скалах и т.д. Предложенная А.-П. Франкфором и Э. Якобсон градация местонахождений по принципу “concentration–point–complex” [Там же] не всегда адекватна в использовании на русском языке. Кроме того, трактовка термина “complex” – “петроглифы, расположенные на нескольких скальных выходах, но принадлежащие одной культуре (курсив мой. – И.Ш.)” – не отражает реальности, т.к. однокультурные, вернее сказать, одновременные памятники наскальной живописи – явление малоизвестное. В большинстве своем местонахождения демонстрируют скопление петроглифов нескольких эпох. Важным при составлении документации является ее “усвояемость” и компактность. Только в этом случае данная информация может быть опубликована и стать доступной широкому кругу специалистов, а не существовать в виде базы данных, используемой только авторами исследования.

Ценными также являются попытки выявить основные типы образов, композиций и сцен, представленных среди рисунков, а также аргументация в пользу той или иной предложенной датировки. Целостность работа приобретает при наличии определенной схемы изложения, например: описание, типология, хронология выявленных образов, тем, сцен и т.д. Примером в этом отношении являются публикации петроглифов Северного Пакистана Гайдельбергской академии наук (Германия) [Bandini-König, 2003]. Данная издательская серия отличается целостностью и четкостью комплекта документации, а также высочайшей технологией репродуцирования наскальных рисунков. Отсутствие единой схемы изложения и “разношерстные” комментарии в публикациях CNRS (*Répertoire des pétroglyphes d’Asie centrale. Mémoires de la Mission Archéologique Française en Asie Centrale*), напротив, делают их менее качественными.

Перспективным и интересным является составление картосхем расположения одновременных рисунков, зафиксированных в рамках общего комплекса при помощи JPS, а также других археологических памятников, окружающих местонахождения, что отражает картину активного освоения региона [Jacobson, Kubarev, Tseevendorfj, 2001].

База данных должна включать не только подробное описание рельефа местности, где обнаружены наскальные рисунки, но также сведения о технике их исполнения, стиле. Последующая обработка материала подразумевает классификацию сюжетов по темам-

блокам, например: человек, животное, знак, сцена/композиция, надпись и т.д. Внутри этих блоков проводится дальнейшая градация на основании иконографических и технических особенностей изображенного. Подобное деление позволяет продуктивнее использовать опубликованный материал для сравнительного анализа в пределах локального региона и всей Центральной Азии.

При неоспоримой важности изучения археологического окружения как одного из общепризнанных датирующих факторов [Lorblanchet, 1997; Рогожинский, 2003] целостное издание петроглифов местонахождений остается актуальнейшей задачей. Основываясь на некоторых, зачастую вырванных из контекста наскальной плоскости рисунках довольно сложно судить об общих закономерностях в развитии данного вида искусства, а также о степени схождения и различия памятников на межрегиональном уровне.

Проблема датировки наскальных рисунков

Ситуация в области хронологии пещерной живописи значительно улучшилась, когда был открыт метод AMS, позволяющий при малых пробах органических веществ получать радиоуглеродные даты [Wagner, 2001, S. 132; Шер, 2000]. Г.П. Григорьев [1997, с. 73] охарактеризовал данное событие как начало “постстилистического этапа” в изучении первобытной живописи. Новейшие естественно-научные методы породили новые вопросы: AMS- и ^{14}C -даты нередко вступают в противоречия с уже устоявшейся “стилистической” хронологией. Представители “стилистической школы” предполагают, что некоторые рисунки в рамках одного художественного комплекса могли быть выполнены более древним углем из отложений в пещере. В других случаях они, возможно, были позже подновлены, что также запутывает картину происхождения всего художественного памятника.

Первые ^{14}C -даты для петроглифов были получены на местонахождениях Португалии и пустыни Майами [Lorblanchet, 1997, S. 283; Dorn, Whitley, 1983]. Необходимо отметить, что они вызывают огромный скепсис у ученых, а некоторые из них были позже признаны фальсифицированными [Bierman, Giles, 1994; Wagner, 2001, S. 128–134].

Большие надежды возлагаются на люминесцентный метод датировки каменных поверхностей, уже активно применяемый на западе. Профессор Гайдельбергской академии наук Г.А. Вагнер [Wagner, 2001, S. 132] считает его наиболее перспективным.

Проблема датировки наскальных рисунков становится сегодня все более междисциплинарной. Наряду

ду с выработанными на протяжении десятилетий принципами периодизации и хронологии памятников древнего искусства, такими как этнокультурный, сюжетный, стилевой, стратиграфический, историко-технический, сравнительно-исторический, регионально-топографический, остаются актуальными поиск и применение естественно-научных методик.

Интерпретация наскального искусства

“Шаманские” сюжеты в петроглифах Центральной Азии

Отдельные образы и сцены наскального искусства эпохи палеометалла и раннего железного века Центральной Азии привлекаются исследователями в процессе реконструкции мировоззрения доисторических об-

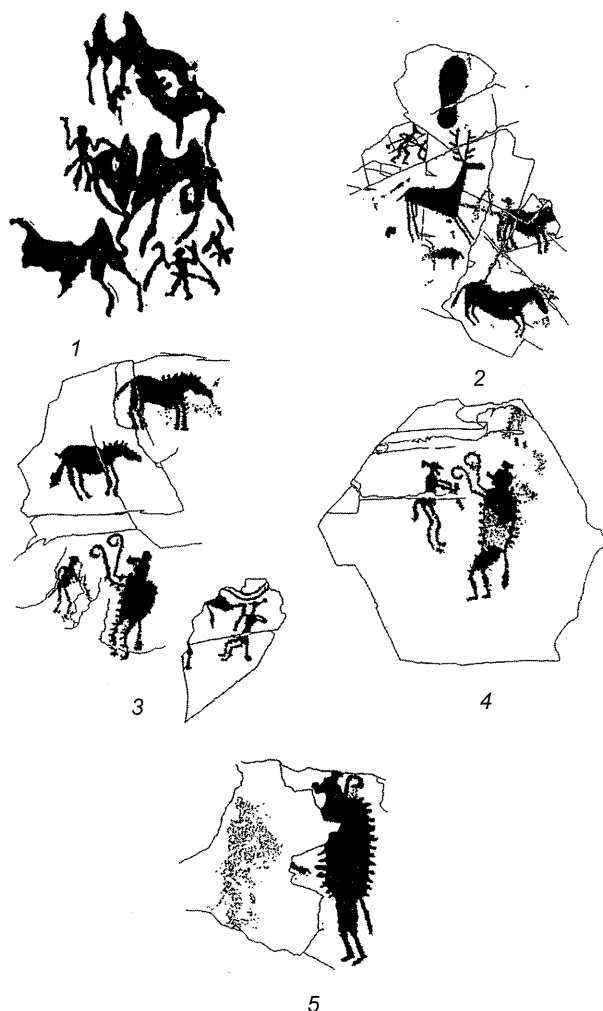


Рис. 1. Сцены с зооантропоморфными фигурами в петроглифах Казахстана.
1 – Арпаузен IV; 2–5 – Тамгалы.

ществ. Некоторые антропоморфные изображения тракуются исследователями как “шаманские” [Самашев, 1992, 1998; Кубарев, 1988, 2001; Kubarev, 2002; Дэвлет М.А., 1996, 1998; Дэвлет Е.Г., 1996; Rozvadovskij, 1997, 1999]. В научной литературе они приобрели многочисленные дефиниции – полиморфные, зооантропоморфные существа, “ряженные”, “монстры” и др. В этих рисунках доминируют человеческие черты при наличии зооморфных, таких как шерсть, хвост, рога, перьевая маска, звериные уши, птичьи клювы и др. В большинстве своем фигуры показаны в активных, динамичных позах – танцующими или борющимися. Уже в палеолитическом искусстве наряду с реалистическими антропоморфными образами были представлены и зооантропоморфные. Интерпретация большинства из них базируется на внешнем сходстве с известными описаниями шаманов по этнографическим данным Сибири [Clottes, Courtin, 1995, S. 159, ill. 168]. Для большинства зооантропоморфных существ на петроглифах Центральной Азии характерно наличие атрибутов, таких как лук, посох, чекан и др. (рис. 1–3). Антропоморфные “ряженные” Баян-Журека (Юго-Восточный Казахстан), возможно, изображены с бубном/зеркалом в руках (см. рис. 2, 7, 8). У некоторых “солнцеголовых” на местонахождении Саймалы-Таш (Кыргызстан) также показаны округлые предметы в руках [Martynov, Mariachev, Abetekov, 1992, fig. 55–57]. Антропоморфные фигуры с бубном (?) на петроглифах Букантау в Туркменистане (см. рис. 3, 1) А. Оськин датирует II тыс. до н.э. [1976, 1990]. Изображения шаманов с бубном известны по средневековым образцам наскального искусства Южной Сибири (см. рис. 3, 5).

При всем разнообразии подобных рисунков отмечается некоторое постоянство в изобразительных характеристиках, благодаря которым данные образы получили определения “солнцеголовые”, “грибоголовые”, “рогатые”, “хвостатые”.

“Грибоголовые”, “рогатые”, “хвостатые” антропоморфные фигуры часто встречаются в сценах охоты, борьбы, перекочевок, что предполагает утилитарное назначение представленных зооморфных черт в изображении человека, например воспроизведение рогатого шлема, меховой куртки с удлиненной “хвостообразной” задней частью и др. [Кубарев, 1987, 2004]. Подобные элементы одежды известны по археологическим и этнографическим материалам. Их первоначальное сакральное значение со временем, возможно, было утрачено. Такие фигуры могли маркировать социальный или профессиональный статус изображенного человека – охотник, воин. В этой связи интересным является предположение о том, что некоторые рисунки-эмблемы на оракульских костях эпохи поздней бронзы Китая могли также обозначать определенные профессии [Chang, 1980, p. 232, fig. 61].

“Солнцеголовые” фигуры (см. рис. 2), напротив, предполагают в большей степени сакральный характер изображенного. В данном случае речь может идти о ритуальной маскировке и исполнении обряда. В пользу этого говорит не только смешанная природа изображенного существа, но также сопутствующая атрибутика и динамика композиций. Вариации подобного головного убора и других элементов костюма известны в росписях и гравюрах, зафиксированных на стенках каменных погребальных ящиков из Каракола на Алтае [Кубарев, 1988], и в разнообразных памятниках окуневской, самусьской и других культур Сибири. Важным элементом костюма антропоморфного персонажа из Баян-Журека (Юго-Восточный Казахстан) помимо солярного нимба является “бахрома” – короткие отростки, изображенные в области тазобедренного сустава и колен (см. рис. 2, 7, 8) [Самашев, 1998].

Большинство “солнцеголовых” изображений датируются в пределах начала III тыс. до н.э. – конца II тыс. до н.э. Они принадлежат к различным культурам эпохи палеометалла – афанасьевской, окуневской, каракольской и синхронным им, а также к некоторым сменившим их культурам (андроновская, карасукская и др.) степной зоны Северной и Центральной Азии. Наиболее известны в Казахстане изображения “солнцеголовых” и “ряженных” в урочище Тамгалы, датируемые исследователями второй половиной II тыс. до н.э. [Рогожинский, 2001]. Баян-журекские “ряженные” с более архаичными чертами, чем тамгалинские “солнцеголовые”, предвременно могут быть отнесены ко времени не ранее конца III тыс. до н.э. и не позднее середины II тыс. до н.э. [Самашев, 1998]. Хронологически и иконографически близки к ним каракольские (см. рис. 2, 17–19) и синьцзянские (см. рис. 2, 6) антропоморфные фигуры.

По мнению других исследователей, “солнцеголовые” персонажи изображают духов-божеств [Дэвлет М.А., 1992]. Поливариантность “сол-

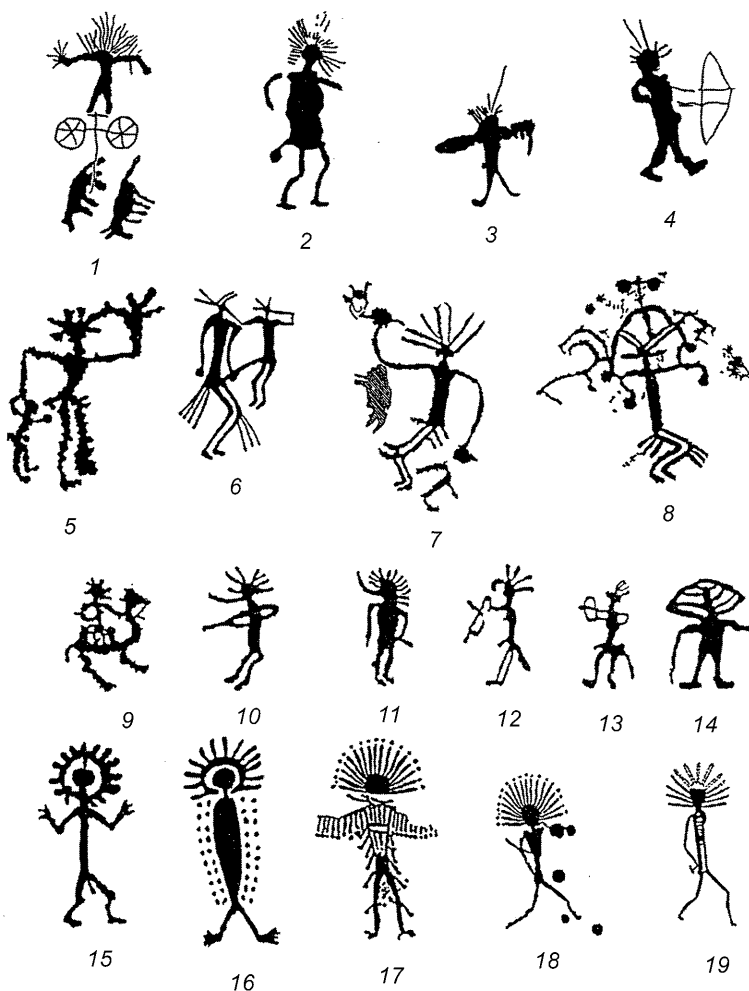


Рис. 2. “Солнцеголовые” антропоморфные фигуры [Марьяшев, Горячев, 2002, табл. IV].

1–4, 7, 8 – Юго-Восточный Казахстан; 5 – Кыргызстан; 6 – Китай; 9 – Восточный Казахстан; 10–14 – Центральный Казахстан; 15, 16 – Колумбия; 17–19 – Алтай.



Рис. 3. Изображения шаманов.

1 – Кызылкум, Туркменистан; 2 – Западная Сибирь; 3–5 – Южная Сибирь.

нечных” масок отражает, на взгляд А.Н. Марьяшева и С.А. Потапова [1992], многоуровневую структурированность божественного пантеона, этнические, региональные и прочие различия.

Образ божества в течение истории человечества имел разные воплощения, но одной из его первых ипостасей, переданной в наскальном искусстве, по мнению Ч.З. Фу [Fu, 1989, S. 165], был зверь. Древние боги самых различных культур были зачастую смешанной зооантропоморфной природы. М.И. Артамонов [1961, с. 70] предполагал, что антропоморфизация божественных образов в эпоху ранних кочевников еще окончательно не завершилась. Некоторые божества причерноморских скифов были наделены зооморфными чертами, например змееногая богиня земли Апи. По мнению В.Т. Петрина и В.Н. Широкова [1987, с. 56], энеолитические зооантропоморфные образы Шайтанской писаницы на Урале связаны с определенной группой людей, которые осуществляли посредническую роль между реальным миром и духами. В.В. Евсюков [1988, с. 21] предполагает, что наскальные изображения существ смешанной природы иллюстрируют древнейшие мифологические сюжеты.

Шаман. Фигура шамана является центральной в понимании и идентификации шаманизма как одной из ранних форм религии. Он выполнял посредническую роль, что требовало не только особых талантов, но и помощи духов-помощников, наличия “транспортных средств” для осуществления контактов между сферами мироздания. Шаман в процессе камлания принимал определенный образ, чему способствовало его одеяние, маска, а также соответствующие жесты, мимика и слова [Авдеев, 1959, с. 235; Токарев, 1990, с. 271]. Одной из особенностей шамана была способность “превращаться” в зверя. Наиболее часто использовавшиеся при этом элементы маскировки – маска из перьев и полосы на рукавах одежды, символизирующие оперенье. Принятие образа птицы могло быть связано с шаманским “полетом” в другие миры. Камлание представляло собой хорошо подготовленное театральное действие, в котором шаману нередко помогали его ученики или помощники.

Шаман выполнял функции знахаря, прорицателя, знатока традиций. Его магическая деятельность могла быть позитивной и негативной (белый и черный шаман). Шаманами могли быть как мужчины, так и женщины. В обрядах камлания использовались разнообразные атрибуты, среди которых посох, бубен, колотушка, плеть, лук, в качестве духов-помощников выступали животные, тряпичные куклы, а также силы природы.

Функции священнослужителей (шаманов/жрецов) в первобытном обществе остаются все еще малоизученными [Тишкин, Дашковский, 2003, с. 223]. Нет

единого мнения относительно наличия данной группы людей в древних обществах, ведется дискуссия терминологического свойства: какая из дефиниций является более приемлемой – жрец, шаман или служитель культа. Представленный А.А. Тишкиным и П.К. Дашковским [Там же, с. 223–231] историографический обзор проблемы показывает, что в религиозной и археологической литературе отсутствует четкое определение данных терминов. В большинстве своем авторы описывают аналогичные явления, используя различные словесные комментарии. Относительно термина “жрец” преобладает мнение, что при его употреблении необходимо учитывать уровень развития общества – складывание жречества исторически сопоставимо со стадией ранней государственности.

Признавая синкретизм религии раннего железного века на территории евразийских степей и входящие в ее состав в виде доминирующего компонента шаманизма, А.А. Тишкин и П.К. Дашковский [Там же, с. 279] отрицают при этом наличие самой фигуры шамана, используя более аморфное понятие “служитель культа” – общий синоним для дефиниций “шаман” и “жрец”, не обладающий индивидуальной характеристикой. Именно фигура шамана является основополагающей для дифференциации шаманизма как одной из ранних форм религии.

Персона шамана идентифицируется в мировых культурах начиная с палеолита [Clottes, Courtin, 1995; Lewis-Williams, 2001, 2003]. Более вероятно наличие определенной группы людей, отвечающих за исполнение культовых функций в обществе, в эпоху бронзы. Основанием для такого вывода служит существование сложного погребального обряда и “шаманских” изображений на могильных плитах, скалах, свидетельствующих о достаточно развитой системе верований.

Шаманизм. В рамках дискуссии о шаманизме актуальными являются вопросы о времени его возникновения в Центральной Азии, а также о взаимоотношении и взаимопроникновении двух форм мировосприятия: мифологической и шаманистической. Идентификация этих представлений в доисторическое время – трудновыполнимая задача. В научной литературе отмечается отчетливая тенденция смешения понятий, применяемых для описания обоих явлений мировоззрения древних.

“Новаторский” взгляд А.-П. Франкфора и Э. Якобсон [2004] на проблему интерпретации наскального искусства напоминает переломные моменты в истории изучения первобытной живописи Западной Европы, когда на смену одной научной школе приходила другая, практически полностью отвергая выводы и достижения предыдущей. Традиция использования этнологии и мифологии в трактовке сюжетов первобытного искусства была заложена еще в конце XIX – начале XX в. одним из основоположников французской

школы изучения пещерной живописи А. Брейлем. Европейское палеолитическое искусство истолковывалось им и его последователями в духе отражения магии и шаманизма, для чего привлекались этнографические материалы из Африки и Сибири.

“Несбыточные надежды на шаманизм” [Там же, с. 68] уже были причиной появления одного из направлений в изучении палеолитического искусства. Его основатель А. Леруа-Гуран [Leroi-Gourhan, 1965] видел необходимость объяснения смысла пещерной живописи с точки зрения внутренних связей образов. За основу данного построения была взята система дуалистической противоположности, а именно сексуальная дифференциация образов и знаков.

Тот “модернистский подход”, к которому призывают А.-П. Франкфор и Э. Якобсон в упомянутой статье – анализировать петроглифы, лишь исходя из изобразительного и физического контекста, – напоминает вновь, только уже на примере наскального искусства, дискуссии прошлых лет.

А.-П. Франкфор является одним из ярых противников “шаманских” толкований и во многом справедливо отмечает не критичное использование рядом исследователей понятия “шаманизм” применительно к первобытной истории [Francfort, 2001б, р. 260–261]. То, что трактуется как шаманские атрибуты, может иметь, по его мнению, и иное значение, например, являться частью церемониальной одежды. Он также считает “шаманскую” интерпретацию некоторых антропоморфных изображений несовместимой и с индоиранской мифологией [Ibid, р. 259–260]. Исследования Б.Л. Огигенина [1968, с. 13–17], напротив, свидетельствуют о том, что мифологические тексты Ригведы содержат в себе шаманистические мотивы и символику.

По мнению А.-П. Франкфора, большинство представленных в исследовательской литературе попыток толкования образов наскального искусства Центральной Азии сводятся фактически к двум основным направлениям: одни ученые исходят из мифо-ритуального объяснения изображенного на базе индоиранской мифологии, другие основываются на этнографическом материале и в нем находят подтверждение шаманского контекста ряда сюжетов [Francfort, 1998, р. 302].

Справедливое утверждение о том, что “любая традиция может претерпевать со временем радикальные изменения” [Франкфор, Якобсон, 2004, с. 61], вступает в противоречие с другим немаловажным фактом – консерватизмом традиции в степных обществах. Подтверждением тому могут служить как образы искусства, так и детали одежды, быта, формы социального устройства. Некоторые элементы материального мира сохраняют свою “первозданность” на протяжении тысячелетий. Повторяемость и тысячелетний

консерватизм характерны также для многих мотивов славянского фольклора и народного творчества [Рыбаков, 1981, с. 400–401]. Я.А. Шер отмечает еще одну общую черту, присущую наскальному искусству и фольклору, – отсутствие индивидуального стиля при наличии “стиля эпохи” [2004, с. 38]. Существование т.н. сквозных сюжетов или “художественных формул” (образы и сцены наскального искусства и пещерной живописи, повторяющиеся по всему миру на протяжении тысячелетий [Бледнова и др., 1998, с. 90; Шер, 2004, с. 40–41]) свидетельствует, скорее всего, об общих ассоциативных принципах человеческого разума в создании тех или иных художественных образов. Наиболее универсальные и “удачные” из них имели более продолжительное бытование и большую территорию распространения, передвигаясь с носителями культуры в пространстве и времени [Шер, 2004, с. 41]. Анализ одного из таких сюжетов – “кони у мирового дерева” – представлен в работе Я.А. Шера [Там же].

Проблема шаманизма и его идентификации в древних культурах явилась темой оживленной дискуссии в журнале “Antiquity” в 2001–2003 гг. [Ross, 2001; Kehoe, 2002; Lewis-Williams, 2003; Whitley, Keyser, 2003]. По мнению Д. Леви-Вильямса, многие палеолитические сюжеты наскального искусства Южной Африки – результат шаманских галлюцинаций [Lewis-Williams, 2001, р. 347]. Он и Ж. Клотт после тщательного исследования пещерной живописи Западной Европы в 1995 г. интерпретировали отдельные рисунки эпохи палеолита также как шаманские [Clottes, Lewis-Williams, 1997]. По мнению авторов, новейшие нейropsихические исследования изменения сознания шаманов во время транса могли бы помочь объяснить появление ряда образов пещерной живописи и наскального искусства. В обосновании данного утверждения лежит тот факт, что современный человек и *Homo sapiens sapiens* обладают одинаковой нервной системой. Согласно результатам современных нейropsихических исследований, в изменении сознания шамана в состоянии транса выделяются три основные фазы. Во время первой человек начинает видеть геометрические формы, такие, например, как ряды параллельных линий, зигзаг, меандр и др. Данные фигуры имеют светящийся окрас, могут растягиваться, вибрировать, соединяться, смешиваться друг с другом. Во время второй фазы люди, впадшие в транс, пытаются придать ранее увиденным фигурам определенный смысл – религиозное или чувственное значение. Полученные в результате образы основываются на культурном, природно-ландшафтном окружении человека. Во время третьей фазы начинаются галлюцинации, основными образами которых становятся “монстры” – существа смешанной природы. Человек в этом состоянии при-

обретает ощущение возможности полета, превращения в животное или в какой-нибудь неодушевленный объект. В основе галлюцинаций лежит то, что хотят или ожидают увидеть впадшие в транс люди [Ibid, p. 15–17].

Данная теория неоднозначно была принята в научном мире и остается на сегодняшний день довольно спорной. В исследовательской литературе высказываются сомнения по поводу однозначности воздействия на человека различных галлюциногенных средств [Francfort, 2001a; Bahn, 2001; Jacobson, 2001], а также правильности применения термина “шаманизм” по отношению к древнейшим культурам. По мнению А.-П. Франкфора, первобытное искусство не могло быть создано в состоянии транса или как следствие галлюциногенных видений, т.к. оно демонстрирует структурную стабильность ментальной презентации в процессе его создания [Francfort, 2001b, p. 252]. Что касается терминологии, то он предложил по необходимости пользоваться определением “shamanic type of religion” до того момента, пока не будет найдена более удачная характеристика идеологии древнейших эпох [Ibid, p. 259]. В другом случае А.-П. Франкфор использует выражение “the existence of a trend of shamanic type” и связывает его с аграрными цивилизациями юга Казахстана и Средней Азии энеолита и эпохи бронзы [Ibid, p. 260]. Возникает вопрос, как при одинаковом отсутствии археологических доказательств он допускает наличие в одних культурах верований шаманского толка, а в других их полностью отрицает? Нелогичным выглядит также первоначальное утверждение А.-П. Франкфора о том, что индо-иранская мифология несовместима с шаманизмом, и в то же время предположение о существовании “a trend of shamanic type” в среде индо-иранских культур.

Э. Якобсон использует более удачный с ее точки зрения термин “proto-shamanic” [Jacobson, 2001, p. 278]. Предложенная ею ранее дефиниция “прешаманский культ” не отличается ни исторической точностью, ни ясностью определения [Jacobson, 1993, p. 179–180]. Временная связь данного культа с периодом господства матрилинейного общества является более чем гипотетической. Далее в той же работе Э. Якобсон высказала предположение о существовании шаманизма (“*shaman as psychopomp*”) в скифосакских культурах Центральной Азии [Ibid, p. 205].

Необходимо отметить многообразие определений шаманизма в исследовательской литературе. Ряд ученых считает его одной из ранних форм религии [Токарев, 1990, с. 266–292; Eliade, 1974, 1980, 1992; Renfrew, 1994, p. 51–52; Chang, 1989, p. 162–163; Lewis-Williams, 2003, p. 167]. Для некоторых он непосредственно ассоциируется с обществом охотников-собирателей [Ross, 2001]. Другие видят в шама-

низме только высокоразвитую обрядово-ритуальную технику, которая входит как составная часть в различные религии и является важным элементом анимистической системы верований [Díaz-Andreu, 2001, p. 125].

Д.В. Черемисин и А.В. Запороженко [1996, с. 30] рассматривают шаманизм как универсальную, не привязанную к определенному времени мировоззренческую систему – вид природной философии, как историческую стадию эволюции мировоззрения, особую форму природной религии. Понимание шаманизма как “натуральной философии” представлено и в западной литературе [Намаюн, 2001, p. 3].

Предложенный А. Ренфрю [Renfrew, 1994, p. 51–52] перечень признаков, по которым можно было бы определить шаманизм в первобытных культурах, – отсутствие архитектурных строений религиозного характера, жреческой касты, культовых статуй и др. – подвергнут критике со стороны А.-П. Франкфора на том основании, что, как он считает, нет археологических свидетельств существования данной религии, одним из которых могли бы быть погребения шаманов [Francfort, 2001b, p. 247].

Китайские письменные источники содержат древнейшее упоминание о центрально-азиатском шаманизме. К. Чанг [Chang, 1983, p. 44–45] указывает на информацию о шаманах в текстах IV в. до н.э. На оракульских костях древней китайской культуры Чжоу правитель описывается как обладатель шаманского дара (или же главный шаман), способный предсказать погоду, несчастье, болезнь, вызвать дождь, для чего он исполнял специальный танец [Ibid, p. 45–46]. Подобную функцию выполняла в древнем китайском обществе персона Ву (Wu) – согласно информации на оракульских костях, предсказатель, толкователь снов и кудесник [Waley, 1955, p. 9].

Шаманы, по известным нам этнографическим источникам, играли в обществе нередко полифункциональную роль. В древности она принадлежала, скорее всего, наиболее влиятельным членам общины. Среди них можно представить самого опытного охотника, лучшего воина или же мастера в каком-либо деле. Шаман как определенная социальная категория, профессия, которая к тому же могла наследоваться, – явление более позднее. При этом именно шаманизм характеризуется через непосредственную тесную связь представителя культа с жизнью общины в социальном и функциональном смысле. По мнению некоторых исследователей, шаманы имели такой же статус, как и другие члены общества, и наряду с определенными культовыми обязанностями выполняли множество других [Horrál, 2002, S. 17].

К.А. Акишев на основе изучения материалов кургана Иссык (Юго-Восточный Казахстан, V–IV вв. до н.э.) предположил, что погребенный мог быть при жизни

всадником-жрецом (шаманом). Всадники являлись элитой сакского общества, из их числа, по мнению автора, избирался и верховный жрец [1981, с. 58]. Н.П. Матвеева [2000, с. 268], тщательно проанализировав данные о погребальном обряде саргатской культуры раннего железного века Западной Сибири, пришла к выводу, что среди погребений этой культуры невозможно выделить захоронения, принадлежащие шаманам.

В.И. Басилов, исследовавший шаманизм у народов Казахстана и Средней Азии, отмечал, что при отсутствии собственно фигуры шамана у ряда родов их функции выполняли ханы или же высокопоставленные члены общества. Способностью контактировать с иными мирами, понимать язык птиц и зверей обладал, по легенде, и Чингисхан [Басилов, 1992, с. 16–17]. Похожие функции выполнял в казахском обществе жырау – поэт-сказатель, предсказатель, посредник между различными мирами, советник верховного хана. Высокая позиция данных персон при ханах сохранялась вплоть до колонизации Казахстана Российской империей.

В данном случае уместно вспомнить о схожести положения в обществе шамана и кузнеца, о чем свидетельствуют этнографические материалы Сибири. Власть над металлом и огнем, что изначально было привилегией неземных сил, делала, по мнению С.И. Вайнштейна [1961, с. 177], фигуру кузнеца даже более значительной, чем шамана. Древнетюркские слова, обозначающие кузнеца, ремесленника и избранника духов, имеют общий корень [Львова и др., 1988, с. 111–112]. Сходство двух этих персон у народов Южной Сибири проявляется и в том, что профессиональные секреты как шаманов, так и кузнецов сохранялись в строгой тайне. Южно-сибирские шаманы имели также традицию украшать свою одежду многочисленными изделиями из железа, которые играли роль амулетов – чем их больше, тем лучше защищен шаман и тем мощнее его магическая сила [Там же].

Заключение

Подводя итог вышеизложенному, можно отметить, что вопрос определения формы мировоззрения первобытных эпох остается дискуссионным. При всех сомнениях в шаманской трактовке верований, распространенных в бронзовом веке на территории Центральной Азии, А.-П. Франкфор и Э. Якобсон в своих критических статьях не смогли предложить ничего лучшего, чем “*shamanic type of religion*” и “*proto-shamanic*”.

Мнение большинства исследователей о существовании шаманизма в Центральной Азии уже с эпо-

хи бронзы имеет определенные основания. Это единственная известная форма первобытной религии, в которой мы находим визуальные и содержательные параллели археологическому материалу и отдельным сюжетам наскального искусства данного региона. В некоторых районах Центральной Азии, несмотря на активную миссионерскую деятельность представителей православия, ислама и буддизма, шаманизм сохранился вплоть до сегодняшнего дня.

Буквальная ассоциация религий, разделенных несколькими тысячелетиями, само собой, была бы неправильной. При этом допустима довольно сильная консервативность системы верований у кочевников, которые на протяжении тысячелетий иллюстрируют сохранение хозяйственного уклада, элементов одежды, жилищ, средств передвижения.

Возможно, что шаманские функции в первобытных обществах выполняли представители различных социальных категорий, что зафиксировано в более поздних культурах Центральной Азии. Это могло бы объяснить отсутствие “шаманских” погребений.

Говоря о возможной шаманской трактовке некоторых образов наскального искусства Центральной Азии эпохи палеометалла, нельзя напрямую сопоставлять их с шаманизмом XIX–XX вв. Проблему шаманизма следует рассматривать на конкретном региональном материале и в большей степени гипотетически, что не отрицает саму возможность существования данного явления. Антропоморфный персонаж начиная с эпохи энеолита становится главным действующим лицом ритуальных сцен и композиций, отражающих, вероятно, и идеи шаманизма, впитавшие многое из мифологии архаических эпох. Вопрос о времени возникновения двух форм древнего мировосприятия – мифологии и шаманизма – является дискуссионным. Предполагается довольно раннее взаимопроникновение данных проявлений духовной культуры, поэтому правильнее говорить о мифологически-религиозном комплексе в наскальном искусстве доисторического времени.

Видеть в наскальных рисунках только отражение ритуальной жизни древнего и средневекового общества было бы также неверно. В петроглифах Центральной Азии представлены батальные и бытовые композиции, сцены “перекочевок” и эротические мотивы. Наскальное искусство, как и любое другое, выполняло различные функции: эстетическую, воспитательную, познавательную. Его сюжеты иллюстрировали и закрепляли в родовой памяти многочисленные ритуалы, фиксировали наиболее важные события, являлись маркерами территориального влияния и миграционных путей.

Список литературы

- Авдеев А.Д.** Происхождение театра (элементы театра в первобытнообщинном строе). – М.; Л.: Искусство, 1959. – 266 с.
- Акишев А.К.** Костюм “Золотого человека” и проблема катафрактерии // Военное дело древних племен Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1981. – С. 54–65.
- Артамонов М.И.** Антропоморфные божества в религии скифов // АСГЭ. – Л.: Гос. Эрмитаж, 1961. – Т. 2. – С. 57–87.
- Басилов В.И.** Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1992. – 328 с.
- Бледнова Н.С., Вишняцкий Л.Б., Гольдшмидт Е.С., Дмитриева Т.Н., Шер Я.А.** Первобытное искусство. – Кемерово: Кем. гос. ун-т, 1998. – 310 с.
- Вайнштейн С.И.** Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. – М.: Вост. лит., 1961. – 218 с.
- Григорьев Г.П.** Возраст палеолитического искусства и его определение радиоуглеродным методом // Радиоуглерод и археология: Ежегодник радиоуглеродной лаборатории ¹⁴C. – СПб., 1997. – № 2. – С. 65–75.
- Дэвлет Е.Г.** О скелетном стиле в наскальном искусстве (азиатско-американские параллели) // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху: Материалы Междунар. конф. – СПб.: РГНФ; ИИМК РАН; Гос. Эрмитаж, 1996. – С. 173–175.
- Дэвлет М.А.** “Солнцеголовые” антропоморфные фигуры казахстанских петроглифов и их восточные параллели // Маргулановские чтения. – 1990. – М.: Наука, 1992. – С. 209–212.
- Дэвлет М.А.** Генезис шаманства по материалам наскальных изображений Сибири // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху: Материалы Междунар. конф. – СПб.: РГНФ; ИИМК РАН; Гос. Эрмитаж, 1996. – С. 24–27.
- Дэвлет М.А.** Шаманские изображения Центральной Азии // Международная конференция по первобытному искусству. – Кемерово: Кем. гос. ун-т, 1998. – С. 131–132.
- Евсюков В.В.** Мифы о Вселенной. – Новосибирск: Наука, 1988. – 175 с.
- Кубарев В.Д.** Антропоморфные хвостатые существа алтайских гор // Антропоморфные изображения. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 150–167.
- Кубарев В.Д.** Древние росписи Каракола. – Новосибирск: Наука, 1988. – 173 с.
- Кубарев В.Д.** Шаманистские сюжеты в петроглифах и погребальных росписях Алтая // Древности Алтая. – Горно-Алтайск: Горно-Алт. гос. ун-т, 2001. – № 6. – С. 89–107.
- Кубарев В.Д.** Вооружение древних кочевников по петроглифам Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2004. – № 3. – С. 65–81.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Уманова М.С.** Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. – Новосибирск: Наука, 1988. – 224 с.
- Марьяшев А.Н., Горячев А.А.** Наскальные изображения Семиречья. – Алматы: Фонд “XXI век”, 2002. – 238 с.
- Марьяшев А.Н., Потапов С.А.** Культурные сюжеты в петроглифах эпохи энеолита и бронзы // Маргулановские чтения. – 1990. – М.: Наука, 1992. – С. 212–222.
- Матвеева Н.П.** Социально-экономическая структуры населения Западной Сибири в раннем железном веке. – Новосибирск: Наука, 2000. – 420 с.
- Молодин В.И.** Наскальное искусство Северной Азии: проблемы изучения // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2004. – № 3. – С. 51–64.
- Огибенин Б.Л.** Структура мифологических текстов “Ригведы” (ведийская космология). – М.: Наука, 1968. – 113 с.
- Оськин А.В.** Петроглифы Букантау // Природа. – 1976. – № 10. – С. 83–89.
- Оськин А.В.** Небесные светила в символике петроглифов Букантау // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. – М.: Наука, 1990. – С. 141–145.
- Петрин В.Т., Широков В.Н.** Об одном антропоморфном сюжете с Шайтанской писаницы (Средний Урал) // Антропоморфные изображения. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 49–58. – (Первобытное искусство).
- Рогожинский А.Е.** Изобразительный ряд петроглифов эпохи бронзы святилища Тамгалы // История и археология Семиречья. – Алматы: Фонд “XXI век”, 2001. – Т. 2. – С. 7–45.
- Рогожинский А.Е.** Отчет об археологических исследованиях памятников наскального искусства Алматинской, Жамбылской и Южно-Казахстанской областей в 2003 г. – Алматы: НИПИ ПМК, 2004. – 60 с.
- Рогожинский А.Е., Хорош Е.Х., Чарлина Л.Ф.** О стандарте документации памятников наскального искусства Центральной Азии // Памятники наскального искусства Центральной Азии: Общественное участие. Менеджмент. Документация. Консервация. – Алматы: НИПИ ПМК, 2004. – С. 132–148.
- Рыбаков Б.А.** Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 608 с.
- Самашев З.С.** Наскальные изображения Верхнего Прииртышья. – Алматы: Гылым, 1992. – 288 с.
- Самашев З.С.** “Шаманские” сюжеты петроглифов Казахстана: (К изучению мировоззрения древнего населения) // Вопр. археологии Казахстана. – Алматы, 1998. – Т. 2. – С. 197–208.
- Тишкин А.А., Дашковский П.К.** Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. – Барнаул: Алт. гос. ун-т, 2003. – 428 с.
- Токарев С.А.** Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 621 с.
- Франкфор А.-П., Якобсон Э.** Подходы к изучению петроглифов Северной, Центральной и Средней Азии // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2004. – № 2. – С. 53–79.
- Черемисин Д.В., Запорожченко А.В.** Пазырыкский шаманизм: артефакты и интерпретация // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху: Материалы Междунар. конф. – СПб.: РГНФ; ИИМК РАН; Гос. Эрмитаж, 1996. – С. 30–32.
- Шер Я.А.** Петроглифы Средней и Центральной Азии. – М.: Наука, 1980. – 328 с.
- Шер Я.А.** Первобытное искусство: факты, гипотезы, методы и теория // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2000. – № 2. – С. 77–94.
- Шер Я.А.** Спорные вопросы изучения первобытного искусства // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2004. – № 2. – С. 36–52.
- Anati E.** Felsbilder. Wiege der Kunst und des Geistes. – Zürich: Bär, 1991. – 256 S.
- Anati E.** Höhlenmalerei: Die Bildwelt der praehistorischen Felsbildkunst. – Zürich; Düsseldorf: Benzinger, 1997. – 422 S.
- Bahn P.G.** Save the Last Trance for me: An Assessment of the Misuse of Shamanism in Rock Art Studies // The concept of

- shamanism: uses and abuses: Bibliotheca Shamanistica. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001. – P. 51–95.
- Bandini-König D.** Die Felsbildstationen Thalpan. – Mainz: Philipp von Zabern, 2003. – 209 S. – (Materialien zur Archäologie der Nordgebiete Pakistans; Bd. 6).
- Bierman P.R., Gillespie A.R.** Evidense suggesting that methods of rock-varnish cation-ratio dating are neither comparable nor consistently reliable // *Quaternary Research*. – 1994. – N 41. – P. 82–90.
- Chang K.-Ch.** Shang Civilization. – New Haven; L.: Yale University Press, 1980. – 418 p.
- Chang K.-Ch.** Art, myth, and ritual: The path to political authority in ancient China. – Cambridge: Harvard University Press, 1983. – 142 p.
- Chang K.-Ch.** Ancient China and its anthropological significance // *Archaeological thought in America*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – P. 155–166.
- Clottes J., Courtin J.** Grotte Cosquer bei Marseille: Eine im Meer versunkene Bilderhöhle. – Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1995. – 197 S.
- Clottes J., Lewis-Williams D.** Schamanen: Trance und Magie in der Höhlenkunst der Steinzeit. – Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1997. – 119 S.
- Díaz-Andreu M.** An All-Embracing universal hunter-gatherer Religion? Discussing shamanism and Spanish Levantine rock-art // *The concept of shamanism: uses and abuses: Bibliotheca Shamanistica*. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001. – P. 117–135.
- Dorn R.I., Whitley D.S.** Cation-ratio dating of petroglyphs from the Western Great Basin, North America // *Nature*. – 1983. – N 302. – P. 816–818.
- Eliade M.** *Schamanism*. – Prinseton: Prinseton University Press, 1974. – 610 p.
- Eliade M.** *Schamanism und archaische Ekstasetechnik*. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. – 472 S.
- Eliade M.** *Schamanen, Götter und Mysterien*. – Freiburg: Herder, 1992. – 286 S.
- Francfort H.-P.** Central Asian petroglyphs: between Indo-Iranian and shamanistic interpretations // *The Archaeology of Rock Art*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – P. 302–318.
- Francfort H.-P.** Prehistoric Section: An Introduction // *The concept of shamanism: uses and abuses: Bibliotheca Shamanistica*. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001a. – P. 31–51.
- Francfort H.-P.**, Art, Archaeology and the Prehistories of shamanism in Inner Asia // *The concept of shamanism: uses and abuses: Bibliotheca Shamanistica*. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001a. – P. 243–277.
- Fu Ch.Zh.** China: Prähistorische Felsbilder. – Zürich: Bär, 1989. – 216 S.
- Hamayon R.N.** Shamanism: Symbolic System, Human Capability and Western Ideology // *The concept of shamanism: uses and abuses: Bibliotheca Shamanistica*. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001. – P. 1–31.
- Hoppál M.** Das Buch der Schamanen: Europa und Asien. – Ullstein: Ullstein Verlag, 2002. – 220 S.
- Jacobson E.** The Deer Goddess of Ancient Siberia: A study in the ecology of belief. – Leiden; N.Y.; Köln: Brill, 1993. – 295 p.
- Jacobson E.** Shamans, Shamanism and Anthropomorphizing Imagery in Prehistoric Rock Art of the Mongolian Altay // *The concept of shamanism: uses and abuses: Bibliotheca Shamanistica*. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001. – P. 277–297.
- Jacobson E., Kubarev V.D., Tseevendorj D.** Mongolie du Nord-Ouest Tsagaan Salaa/Baga Oigor: 2 vols. – P.: De Boccard, 2001. – 481 p., 15 map., 399 pl. – (Répertoire des pétroglyphes d'Asie Centrale; Fasc. 6).
- Keohoe A.B.** Emerging trends versus the popular paradigm in rock-art research // *Antiquity*. – 2002. – Vol. 76, N 292. – P. 384–385.
- Kubarev V.D.** Traces of shamanic motives in the petroglyphs and burial paintings of the Gorno-Altai // *Spirits and Stones: Shamanism and Rock Art in Central Asia and Siberia*. – Poznan: Instytut Wschodni UAM. – 2002. – P. 99–119.
- Leroi-Gourhan A.** *Préhistoire de l'Art occidental*. – P.: Mazenod, 1965. – 482 p.
- Lewis-Williams J.D.** Brainstorming Images: Neuropsychology and Rock Art Research // *Handbook of rock art research*. – Walnut Creek; Lanham; N.Y.; Oxford, 2001. – P. 332–357.
- Lewis-Williams J.D.** Putting the record straight: Rock art and shamanism // *Antiquity*. – 2003. – Vol. 77, N 295. – P. 165–170.
- Lorblanchet M.** *Höhlenmalerei: Ein Handbuch*. – Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1997. – 340 S.
- Martynov A.J., Mariachev A.N., Abetkov A.K.** Gravures rupestres de Saimaly-Tach. – Алма-Ата: Алма-атинский гос. ун-т, 1992. – 125 p.
- Renfrew A.** The archaeology of religion // *The ancient mind: Elements of cognitive archaeology (New direction in archaeology)*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – P. 47–54.
- Rozvadovskij A.** Sztuka naskalna i Indoirańczycy: interpretacja etniczna pwtroglińw doliny Sarniśšaj // *Rock Art of Uzbekistanu*. – Poznań: Instytut Historii Uniwersytetu im Adama Mickiewicza, 1997. – P. 161–237.
- Rozvadovskij A.** Sztuka naskalna, szamanizm i azia środkowa: problemy relacji // *Sztuka naskalna, Szamanizm i Azja Środkowa*. – Poznań: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 1999. – P. 9–39.
- Ross M.** Emerging trends in rock-art research: hunter-gatherer culture, land and landscape // *Antiquity*. – 2001. – Vol. 75, N 289. – P. 543–548.
- Wagner G.A.** Möglichkeiten der numerischen Datierung von Gesteinsoberflächen // *Materialien zur Archäologie der Nordgebiete Pakistans*. – Mainz: Philipp von Zabern, 2001. – Bd. 4. – S. 128–134.
- Waley A.** The nine songs: A study of shamanism in ancient China. – L.: Boosey&Hawes, 1955. – 250 p.
- Whitley D.S., Keyser J.D.** Faith in the past: debating an archaeology of religion // *Antiquity*. – 2003. – Vol. 77, N 296. – P. 385–394.

Материал поступил в редколлегию 5.05.05 г.

ФИГУРА ДУХА-ПОКРОВИТЕЛЯ КАЗЫМСКИХ ХАНТОВ

Введение

Казымские ханты являются одной из локальных групп северных хантов; они проживают в бассейне р. Казым (правый приток р. Обь) в Белоярском р-не Ханты-Мансийского АО. В 1962 г. в Ханты-Мансийский окружной краеведческий музей поступило изображение женского духа-покровителя казымских хантов – Вут ими, ранее хранившееся в священном амбарчике на р. Кельс-Юган недалеко от пос. Юильск. Изображение состоит из древесного каркаса, матерчатых платков и металлических украшений-прикладов, в числе которых – серебряные и медные пластины-очелья, а также литые бронзовые зооморфные подвески и пастовые бусы. Краткое описание фигуры и обстоятельств ее поступления в музей было выполнено З.П. Соколовой [1971, с. 216–219] (рис. 1). Достаточно подробно конструкция фигуры и находящиеся на ней пластины описаны в недавно вышедшем каталоге музея [Мифологическое время, 2003, с. 100–103, 198–199]. Основными задачами данной статьи являются атрибуция металлических пластин Вут ими, а также определение возраста фигуры.

Описание фигуры духа-покровителя

Длина фигуры ок. 100 см, длина деревянного остова ок. 60 см. Каркас фигуры состоит из двух частей. Основная часть представлена оструганной палкой толщиной 2–2,5 см, вдоль которой по всей длине вырезана витая ложбинка. Длина палки 43 см; ее верхний конец расщепляется на 14 узких пластин, которые загнуты вниз и привязаны к палке. Загнутые пластины в трех

местах скреплены привязанными к ним поперечными прутьями. Поверх этой конструкции надет еще один каркас, состоящий из восьми продольных, заостренных на концах пластин и шести поперечных прутьев, каждый из которых обвязан черемуховой саргой.

В целом конструкция отдаленно напоминает гимгу (рис. 2). Среди опубликованных изображений духов-покровителей XIX–XX вв. фигуры со столь сложной объемной основой из прутьев неизвестны; отдаленным аналогом можно считать плоские каркасы из прутьев антропоморфных идолов VIII–IX вв., обнаруженных в окрестностях Сургута [Карачаров, 2002, с. 27, 33].

Внешний каркас рассматриваемой фигуры обмотан двумя платками второй половины XIX в. Размеры внешнего платка 55×60 см. Он сшит из двух шелковых платков; к краям по периметру пришита широкая полоса ткани красного цвета (окраска произведена, возможно, создателями фигурки), а к ней – бахромы (символизирующая волосы богини) из длинных красных шерстяных нитей. На углах платка к нитям привязаны медные бубенчики, посередине с двух сторон – по две низки мелкого голубого, зеленого и белого бисера, серебряный перстень.

Внутренний платок размерами 66×74 см выполнен из ткани серо-коричневого цвета. К его краям по периметру пришиты широкие полоски ткани синего цвета, к ним – бахромы из длинных шерстяных коричневых нитей. Платок подвязан к палке-основе фигуры двумя широкими тесемками с пришитой к ним бахромой из синих ниток.

К “рукоятке” каркаса, с помощью которой держали фигуру во время ее выноса из амбарчика, привязаны шесть шкурок пушных зверьков, а также следующие предметы: